

О. П. Вовина

ПРАЗДНИК ХЁР-СЌРИ — «ДЕВИЧЬЕ ПИВО» В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ

Различные аспекты социальной организации чувашей неоднократно привлекали внимание ученых¹, но этнографическое изучение проводилось главным образом на уровне таких ее структурно-организационных, перманентно действующих институтов, как община и семья. Вне поля зрения оказались «скрытые» неформальные группы или объединения, также действующие постоянно, но проявляющиеся в определенное время. К их числу можно отнести социальные группы, составлявшиеся в целях совершения религиозно-обрядовых и хозяйственных действий, отчасти регулируемых народным календарем, а в некоторых случаях проводимых по мере необходимости и потому носящих спонтанный характер. Состав таких групп постоянно менялся, в то время как роли и функции действующих лиц оставались большей частью неизменными.

Изучение неформальных социальных объединений, их типологический и структурный анализ представляет значительный интерес в контексте функционирования системы традиционной народной культуры. В этом направлении намечены основная проблематика, методические приемы и аспекты изучения, в частности на материалах восточнославянских народов².

В настоящей статье рассматриваются праздничные осенне-зимние собрания группы чувашских девушек к *хёр-сѧри*, игравшие особую роль в календарной обрядности чувашей. Помимо определения функций девичьей группы, ее роли в социальной структуре общины, предпринята попытка выявить этнорегиональные вариации в рамках основной территории расселения чувашей и в районах их межэтнических контактов в Урало-Поволжской историко-этнографической области в целом. Хронологические границы исследования — вторая половина XIX—начало XX в. — продиктованы характером доступных источников, фиксирующих праздник на данном временном отрезке в многообразии и специфике локальных вариантов. Более ранние сведения, которые, возможно, могли бы демонстрировать большую унифицированность праздника хотя бы в регионах компактного проживания чувашей, к сожалению, пока выявить не удалось.

Чувашское название праздника *хёр-сѧри* буквально переводится как «девичье пиво». В данном случае *сѧра* (пиво) означает также угощение, пир; нередко в значении пира, угощения у чувашей употребляется словосочетание

сăра-курки — «пивной ковш». Обиходное народное название праздника — «девичий пир», отражает главную суть (цель) сбора девушек: приготовление пива для организации праздника с песнями, плясками и угощением³.

В термине *хёр* зафиксирована определенная возрастная категория девушек, имеющая право на участие в празднике: совершеннолетние девушки, достигшие брачного возраста и считающиеся «взрослыми». В чувашской народной традиции исследуемого периода данной группе соответствовал возраст 15—16 лет. Предшествующая ей возрастная группа *хёрача* объединяла девочек 12—14 лет, которые не были непосредственными участницами праздника. Возможно предположить, что возрастные границы *хёр* варьировались исторически и на более ранних этапах не были столь хронологически определенными. Так, если в качестве основных нормативных признаков, определяющих возрастные границы данной категории, считать достижение брачного возраста (начало) и брак (конец), то применительно к XVIII в., — когда, с одной стороны, девушки вступали в брак в 25—30 лет, а, с другой стороны, родители отдавали замуж несовершеннолетних, — продолжительность возраста данной группы значительно «раздвигалась». Основное значение безусловно имели народные представления о поре совершеннолетия — пике брачного возраста и его конце, с течением времени претерпевавшей большие изменения⁴.

Как уже говорилось, далеко не все девушки становились фактическими участницами *хёр-сăри*. В соответствии с социальными нормами общинной жизни важными условиями участия в *хёр-сăри* были: приобретение трудовых навыков, опыт социального общения, следование принятым стандартам поведения и этикетным нормам: «Кто пустит на *хёр-сăри* девушек, не участвовавших в жатве хлебов?» — говорилось в народе. Сама организация праздника как бы предназначалась для демонстрации определенных качеств и являлась своеобразным экзаменом для девушек, символически подтверждая статус их принадлежности к «брачной» возрастной группе.

Время проведения праздника сильно варьировало в зависимости от локальных традиций этнографических групп чувашей: *вирьял* (верховых), *анатри* (низовых) и *анат-енчи* (средне-низовых).

Хёр-сăри у группы *анатри* хронологически совпадал с *кăшарни* — праздником периода зимнего солнцестояния, отмечавшимся чувашской молодежью в течение двух недель, от Рождества Христова (*раштав*) до Крещения, и являлся частью новогодних гуляний и праздников. По мере усиления влияния православия на религиозно-обрядовую систему чувашей праздник *кăшарни* обнаруживал большее соответствие русским святкам и по срокам проведения, и по ряду элементов, сближающих чувашский праздничный цикл с церковным. В ряде районов проживания низовых чувашей (Цивильский и Тетюшский у. Казанской губ.) девичьи игры начинались в декабре, до Рождества Христова, и продолжались до масленицы⁵. Источники по низовым чувашам Буинского у. Симбирской губ. указывают еще более раннюю дату — «осень, Михайлов день» (8/XI по ст. ст.) или неопределенное время — ноябрь—декабрь⁶. Сроки проведения *хёр-сăри* у чувашей-*анатри* в целом совпадали с девичьими пирами крещеных татар в зонах их этнокультурных контактов на западе Тетюшского и на юго-востоке Цивильского у.

У чувашей-*вирьял* традиционные девичьи пиры были приурочены к периоду проведения *сурхури* — старинного праздника, отмечавшего начало зимнего солнцестояния и также, как и *кăшарни*, совпадающего по срокам с Рождеством Христовым и святками. Во время *сурхури* проводились обряды, направленные на получение хорошего урожая, приплода скота и личного благополучия. В характере празднования *сурхури* в XIX в. выявляется много

черт со святочными и новогодними обрядами марийцев, мордвы, татар и русских⁷.

Данные о сроках проведения *хёр-сЃри* во время масленичной обрядности — в чувашском народном календаре ей соответствовал праздник *сЃварни*, завершающий обряды зимнего цикла, — относятся к группам верховых чувашей Ядринского и Козьмодемьянского у. Казанской губ., находящихся в наиболее интенсивном этнокультурном взаимодействии с русским населением.

Таким образом, временные границы девичьих пиров соответствуют календарной обрядности осенне-зимнего цикла, включающей праздники зимнего солнцестояния (*сурхури*, *кЃшарни*) и заканчивающейся к празднику *сЃварни*, символизирующему проводы зимы и встречу весны.

Частота проведения девичьих пиров изменялась с течением времени. В старину праздник проводился ежегодно и, по всей видимости, являлся важным звеном в циклическом календарном отсчете времени, задавая определенный ритм активности и линии поведения девушек в течение всего года. Так, в песне, исполняемой на *хёр-сЃри*, говорится не только об ожидании девушками праздника, но также и о его значимости для перехода к другому календарному событию — масленице: «Эх! Что за веселье — девичий пир! / Будет ли он каждый год? / И теперь-то он из года в год / — Да нельзя ль ему бывать по дважды в год? / Приходи теперь, масленица! / Дадим мы по две пудовки солоду, / Возьмем мы по две гостыи и желтую братиною мы пить будем»⁸. Впоследствии праздник утратил свой регулярный характер, также как и свою специфику, сливаясь с другими праздниками новогоднего цикла, и устраивался преимущественно в годы богатого урожая⁹.

Основное действие пира происходило в доме, который снимался девушками за деньги, обычно принадлежавшем вдовым или одиноким женщинам, реже — в доме родителей или родственников девушки во время их отсутствия¹⁰. Здесь девушки готовили пиво, наряжались, проводили репетицию пира; отсюда выезжали в другие селения для приглашения к себе гостей и, наконец, при многочисленном стечении народа исполняли все праздничные действия — песни, пляски, угощение. В зависимости от количества девушек праздник мог происходить одновременно в двух или даже в трех местах одной деревни. Число устроительниц пира в этих случаях не превышало 10—12 человек в каждой группе¹¹. У верховых чувашей праздником было охвачено иногда целое село, кроме пожилых и стариков. В этих случаях село предварительно делилось на участки («улицы»), в которых проходили отдельные пиры¹².

Кажущаяся на первый взгляд бесструктурность объединений на самом деле имела свою особую организацию. В каждой группе, включающей 10—17 девушек одной «улицы», выбирался свой «главарь» и назначался «казначей»¹³. Группа становилась социально стратифицированной, и все ее члены начинали действовать в соответствии с отведенными им ролями, по заведенным правилам. К исполнению своих функций девушки приступали уже на подготовительном этапе пира: договаривались о характере сбора и размере складчины, обычно включающей муку, солод, хмель, продукты и дрова, о выборе дома, приглашении музыканта или гостей. Способы организации складчины имели региональные отличия. У низовых чувашей расходы несли сами девушки и их семьи: каждая участница приносила необходимые продукты. Иногда складчину составляло уже готовое пиво. Так, в Буинском у. Симбирской губ. пиво варили матери девушек: каждая должна была поставить 8—9 ведер, которые «вливались в бочонки, грузились на сани и привозились в дом, где намечалось собрание»¹⁴. В этом же уезде был известен аналогичный *хёр-сЃри* праздник — *кЃшЃм-сЃри*, когда девушки приносили пиво с собой¹⁵.

У верховых чувашей, где девичий пир вплетался в серию новогодних обрядов *сурхури*, наиболее распространенной и со временем преобладающей формой складчины был подворный обход деревни молодежью, в котором принимали участие как девушки, так и неженатые парни. Эта ритуальная группа имела внутреннюю структуру, в которой выделялись вожак и сборщики угощений¹⁶. Известны случаи, когда обход для складчины совершали исключительно холостые парни старшего возраста. Кроме продуктов, они одаривались и различными вещами, а молодницы давали им вышитые полотенца и узорчатые пояса, предназначенные для музыкантов, играющих на *хёр-сăри*¹⁷. Парни одной возрастной категории с устроительницами пира играли в празднике скорее подчиненную, пассивную роль. О более активной их роли в *хёр-сăри* свидетельствуют материалы, относящиеся к традиции верховых чувашей Ядринского у., где отмечалось наиболее значительное культурное влияние русского населения региона. Здесь «все девушки и парни, достигшие брачного возраста, собирались в одну избу, приносили для пира подслащенное медом пиво, устраивали угощение и пляски»¹⁸. Исключительно женский характер *хёр-сăри*, возможно, постепенно утрачивался в результате проникновения в него аналогичных чувашским обрядовых элементов русского святочного комплекса: начинали доминировать обряды ряженья и гадания, совместные пиры молодежи, где обе группы играли активную роль.

Праздник не замыкался рамками одного селения, так как основной его смысл заключался в расширении социальных и пространственных границ. Поэтому ключевыми звеньями подготовки девичьего пира являлись обряды, связанные с приглашением гостей, которые проходили в строгом соответствии с ритуально-этикетными нормами, носившими локальную специфику. К числу основных гостей принадлежали девушки-сверстницы, подруги, как правило, уже знакомые с устроительницами пира по родственным, хозяйственно-бытовым связям и вовлеченные в сферу контактов по существующим между различными селениями традициям проведения совместных молодежных праздников, хороводов, посиделок. Территориально эти селения могли включать как близлежащие/соседние, так и отдаленные населенные пункты¹⁹. Играли роль и принадлежность к общей сложной общине и одному церковному приходу, и организация совместных традиционных праздников и религиозных молений. В зонах этнокультурных контактов участницами пира становились и девушки разных национальностей.

Для демонстрации форм коммуникации девушек одной возрастной группы, но разной этнической принадлежности обратимся к наиболее интересному с точки зрения этнокультурных взаимодействий пограничному региону со смешанным расселением низовых чувашей-*анатри* и групп крещеных татар, у которых праздник сохранился в наиболее целостном виде. На территории, охватывающей юго-западную часть Тетюшского и юго-восток Цивильского у. Казанской губ., длительные исторические контакты, ситуация билингвизма и объединяющее значение религиозного фактора (православие) способствовали унификации многих культурных форм, получивших, в частности, отражение в традиции проведения совместных «девичьих пиров», исполнении идентичных песен на двух языках.

Ритуал приглашения гостей проходил в два этапа. Первый состоял в получении предварительного согласия на участие в празднике: «Накануне пира, после приготовления всего необходимого девушки отправлялись в ближайшую деревню и приглашали тамошних девушек к себе в гости — каждая по одной гостье, кто кого хочет, и при этом менялись с гостями кольцами»²⁰. Момент персонального приглашения играл важную роль, подчеркивая не только вни-

мание, уважение к гостю, но и заключая в себе гарантию на ее участие в празднике. Обмен кольцами в этом случае символически закреплял соглашение. Второй этап приглашения происходил накануне самого пира. До наступления вечера устроительницы пира совершали «поход» за приглашенными гостями, которые предварительно собирались в одной избе. Чувашские девушки исполняли специальную пригласительную песню: «Идите, Байтеряковские (жительницы с. Байтеряково. — О. В.), на девичий пир — малые ребята в корбушках, старые старушки с посошками, нам подобные (т. е. девушки) с нами самими. / Пивной котел денег есть (у нас), за дверью мы (его) поставили: / У кого руки способны (бить в ладоши) — идите-ка, у кого ноги способны — притопытайте-ка: эх, моя радость! Эх ты, веселье!»²¹

Пир начинался после возвращения девушек с гостями в свою деревню и шел в строгом соответствии с нормами гостевого этикета. Остановимся на них более подробно.

В процессе угощения пивом на *хёр-сёри* каждая девушка должна была исполнять роль хозяйки, демонстрировать себя в этой роли, быть инициативной. Таким образом проявлялось равноправие в группе «хозяек пира» в действиях, чего не наблюдалось в других случаях обрядового угощения пивом, где сильнее ощущалась соподчиненность ролей и главенствовал особый распорядитель. Обратимся к источнику, фиксирующему в деталях ритуал угощения. «Каждая девушка-хозяйка становится перед собственной своей гостью, берет особый ковш (*корга*) и, наполняя его пивом, угощает исключительно одну только свою гостью и саму себя. Непременное этикетное выражение при угощении — *тава* — и здесь, как всегда, имеет свою силу. Именно хозяйка, подходя к гостю с ковшом пива, говорит *тава сана* — "за твоё здоровье", а гостья отвечает *тав'ысь* — "кушай на здоровье"; после этого хозяйка, осушив ковш, показывает его гостю, как бы требуя соответствия, и притом гостья, приняв ковш пива, обязана выпить его так же исправно, как выпила хозяйка»²². Отношение к гостю во время угощения отмечено подчеркнутым уважением. Персональный характер угощения давал возможность проявить больше внимания к гостю и одновременно показать собственные способности соблюдать нормы этикета. Обычай выпивать или пробовать ритуальный напиток перед тем, как предложить его гостю, знаком очень многим народам, и главный его рациональный смысл состоял в подтверждении качества, безопасности угощения, а также в установлении контакта. Повторные ответные действия гостя — выражение почтения хозяйке (хозяйке) и согласие на установление дружественной связи.

Основное символическое содержание данной формы угощения отражено в обязательном этикетном слове *тава/тава сана*, имеющем несколько значений: приветствие, пожелание благополучия, здоровья, идентичное русскому «за здоровье», «во здравие»; благодарность хозяевам за приглашение и угощение; похвала хозяевам за гостеприимство²³. Характер угощения пивом без употребления этикетной формы *тава* имел свои особенности, придавал особый оттенок поведению — проявление настойчивости хозяйки в угощении и особой скромности со стороны гостей. После каждого глотка пива гостья возвращала ковш хозяйке, повторяя — «*ситет, ситет*» (довольно, довольно), в свою очередь хозяйка, многократно отстраняя от себя руку гостя, приговаривала — «*ёс, ёс*» (пей, пей)²⁴.

После угощения хозяйки пира исполняли «вступительный танец» в сопровождении специальной пригласительной песни. В ряде районов девушки танцевали по просьбе присутствующих на празднике парней, которые тем не менее не выступали в танцах партнерами, а, сидя за столом, «производили оценку», присматривали себе будущих невест²⁵. Исполнение гостевых песен также было связано с

особыми этикетными нормами, регулирующими отношения между родственниками и поколениями. Пение в присутствии старших и авторитетных лиц происходило только с их разрешения²⁶.

К числу «охранительных действий», предваряющих пляски, следует отнести широко распространенный у чувашей обычай «креститься на икону». Видимо, именно эта часть праздника, знаменующая разгар веселья и допускающая более свободные, чем в обычные дни, формы поведения молодежи, являлась особенно «греховной» и не соответствующей нормам церковной морали, а потому требовавшей специальных символических действий. Одновременно осуществлялась защита от инфернальных сил, наиболее опасных в период народных календарных гуляний²⁷.

Как правило, официальная часть пира заканчивалась специальной песней хозяек пира, в которой выражалась благодарность гостям, приносились извинения за возможные недостатки в организации, а также содержалась иносказательная просьба быть приглашенными на аналогичный пир. После этого веселье продолжалось по новому кругу, уже без строгого следования сценарию, и, в зависимости от местных традиций, длилось от суток до трех.

Этикетные формы обращения к гостям получили отражение в песнях, исполняемых по ходу праздника. Статус гостя приравнивался к статусу родственников, как правило, старших по возрасту, пользующихся авторитетом и уважением в семье со стороны младшего поколения. Так, например, гости-сверстницы именовались *акка*, *агай*, *анна* — «старшие сестры» или «сестрица старшая»²⁸: «Попляши, сестрица, попляши; осеннего барашка подарю я; коль не веришь — выдь погляди...»²⁹ Одновременно принижался собственный возрастной статус как «младший»: «Черная коровушка — как олень, конец хвоста — как змея: мы перед нашими гостями (ровесницами) — во время пляски — как зыбочные дети (младенцы)»³⁰. При обращении к мужчинам девушками также употреблялась этикетная форма «старшинства» — *личче*, буквально означающая «господин» и аналогичная названию старшего брата или младшего дяди в семейно-родственных отношениях: «...В белой шубе дядюшка (господин), денег дать хочет он: не давших денег господ за полу шубы тyani, собачка!»³¹ Таким образом, этикетные формы коммуникации в ходе девичьего пира не только отражали принятый порядок общения сверстников и людей разных поколений в праздничной и повседневной жизни, но и определяли статус возраста в социальной стратификации общины.

В процессе организации и проведения праздника происходило закрепление ролей и функций молодежной группы. Девичий пир являлся одним из способов передачи опыта от старших к младшим в пределах женской половины общины. Обучение «пиру» начиналось в группе девочек-подростков во время новогоднего праздника *кашарни* в форме игры, имитирующей во многом «девичье пиво». Обратимся к источнику: «С каждой участницы собирается 3—4 ведра пива, находят квартиру. Потом туда же приносят масло, крупу, соль. Кто приносит полбу, кто пшено. Варят кашу. Кушают, после еды переодеваются, начинают петь, плясать. Исполняют те же песни, что и старшие девушки. Надевают тухьи (девичий головной убор. — О. В.), которые, однако, велики бывают для них: чуть не пол-лица закрывают. Навешивают бусы, серебро. Пиво выносят из подпола и кого хотят, того и приглашают: усаживают за стол, угощают вдоволь пивом, с притопом исполняют частушки. Тот угощается и одаривает копеечкой-другой. Затем на квартиру приходят ребята — их сверстники. И это кашарни устраивают девочки лет 12—13, 14—15. Взрослые девушки приходят только посмотреть. За ними приходят и взрослые парни... На другой день матери приносят гостинцы для своих дочерей — лепешки, оладьи... В новогодний день де-

вочки с утра пляшут, поют... Так они проводят два дня и одну ночь. У них по-своему бывает наподобие предводительницы, казначея, есть и гармонист... Гармонисту платят с каждой (девочки. — О. В.) по 2—3 копейки... На кǎшарни участвуют 15-16-17 девочек...»³²

Функциональная значимость праздника показывает его важное место в процессе социализации и закреплении статуса в системе социально-стратифицированных связей. В данном контексте его можно сопоставить с возрастными переходами — «аттестацией» на зрелость, демонстрацией соответствия установленным нормам, проявлением самостоятельности. Возможно, в прошлом обрядовая практика *хёр-сǎри*, как и других девичьих собраний, была связана с посвящением в старшую возрастную категорию молодости³³. Кроме принадлежности участниц к одной возрастной группе, подтверждением этому отчасти служит и факт изоляции девушек от близких родственников на определенный период, организация праздника в специально выбранном и предназначенном для такого случая месте, присутствие и оценка взрослых. Ярко выраженная матримониальная направленность праздника и сходство его элементов с брачной обрядностью позволяют говорить о приобщении «новопосвященной» группы к следующему социовозрастному статусу — невесты и молодой жены. Остановимся на этом подробнее.

Как уже отмечалось выше, приглашение и присутствие гостей из других деревень на девичьем пиру являлось обязательным условием организации праздника. Территориальная сеть, включающая населенные пункты, охваченные совместными общественными праздниками и молениями, как правило, совпадала с предпочтительным для заключения браков кругом селений. «Чуваши при выдаче замуж и женитьбе выделяют определенные деревни и это строго соблюдают»³⁴, — отмечали этнографы прошлого века. Молодежные праздники и собрания — *хёр-пуххи* = «девичьи сборища», *хёр-ними* = «девичьи помочи» — играли важную роль в установлении брачных связей; тот же характер имел и *хёр-сǎри*.

Некоторые моменты подготовки девушек к выезду в другие села для приглашения подруг и посещения их домов с пивом аналогичны актам брачной обрядности. Так, например, в число свиты, составляющей свадебный поезд невесты, входили подруги — *хёр-сум* («девушки при невесте») и несколько юношей из числа родственников³⁵. В состав молодежной группы для приглашения на пир гостей из других деревень также входили юноши, — как правило, младшие или старшие братья девушек, исполняющие роль «охранников»: «На каждые сани — три девушки, на две лошади — два вершинника. Вершинник смотрит за лошадьми, следит за девушками, чтобы их не трогали, не ограбили, не украли. Вершинник держит нагайку, входит вслед за девушками в избу, стоит у дверей и наблюдает»³⁶. Следует отметить, что нагайка являлась обязательным атрибутом жениха и служила своеобразным орудием защиты от порчи и колдовства. Так, при выезде из дома невесты «жених три раза ударял ее, чтобы отогнать злых духов, а также духов ее рода»³⁷. Как оберег нагайку брали в любое путешествие; известно и употребление нагайки в летнем обряде «девичьей пахоты» — *хёр-аки*³⁸.

Праздничный наряд девушек включал некоторые компоненты, имеющие параллели со свадебным нарядом невесты: «красная рубашка», *тухья* (головной убор), «лисыя шапка», «шелковые платки»³⁹. Исследователи местного быта отмечали: «...ныне лисью шапку одевают только во время свадьбы, а девушки во время девичьего пира *хёр-сǎри*»⁴⁰.

В районах пограничного проживания чувашей-анатри и татар-кряшен комплекс праздничного наряда девушек на *хёр-сǎри* включал *тевет* — перевязь че-

рез правое плечо. Эта старинная форма украшения, представляющая собой кусок ткани с пришитыми к нему монетами, раковинами, бляшками и т. д., у групп чувашей *анатри* и *анат-енчи* являлась обязательной принадлежностью женского наряда, а в костюме девушек включалась только при достижении ими совершеннолетия. В некоторых районах компактного и сплошного проживания чувашей перевязь надевалась только замужними женщинами при исполнении обязанностей свах⁴¹. Несомненно, что при всем многообразии локальных вариантов употребления *тевет*, имеющего магическое и культовое значение, он прочно сохранял связь с обрядовой практикой⁴².

Параллели со свадебной обрядностью прослеживаются также в способах ритуального угощения пивом. В частности, в свадебных действиях чувашей-*вирыял* в доме невесты существовал обычай угощения ею пивом каждого из родственников перед выходом его из дома. В благодарность невесту одаривали деньгами — *хёр-укси* («девичьи деньги»). Угощение пивом на *хёр-сари* также сопровождалось «денежным выкупом»: «сидящие за столом вознаграждали девушек монетами»; «первые ковши с пивом подносились пожилым людям, которые желали девушкам счастья, благополучия, удачного замужества, в опустошенный ковш опускали монетки»⁴³. В этом же ряду можно рассматривать обычай «выкупа пива», происходивший в доме невесты: «младший дружка выкупал у подружек невесты приготовленную хозяевами бочку с пивом и угощал всех присутствующих. Девушки получали по 10—15 копеек. В случае, если они долго торговались, парни ударяли их ременной плеткой»⁴⁴.

Некоторые действия девушек в ходе *хёр-сари* имеют параллели с послесвадебными ритуалами. Так, посещение девушками своих родителей для угощения их пивом после путешествия в другие селения напоминает чувашский обычай визита молодой с пивом к своим родителям через 2—3 дня после свадьбы. Такую же связь, видимо, имели и поездки молодых супругов с бочонком пива к родителям невесты за посконью, коноплей и льном в первый год ее замужества: *пуса-сари* («посконное пиво»), *кантёр-сари* («конопляное пиво»). Зимой молодые приезжали в период, когда ягнились овцы, и привозили пиво за ягненка — *путек-сари*⁴⁵.

Сопоставление «девичьего пира» с другими календарными праздниками и обрядами осенне-зимнего цикла чувашей, сравнение их с аналогичными праздниками тюркских и финно-угорских народов региона выявляет их общую религиозно-магическую и аграрную основу. Следует отметить, что пиво, имеющее значение ритуального напитка, употреблялось практически во всех чувашских праздниках и обрядах. Такую же роль этот напиток в прошлом играл и у некоторых групп татар, однако у них употребление пива со временем прекращалось в связи с религиозными запретами ислама⁴⁶.

С пивом проходили как общественные, так и семейные моления, жертвоприношения богам и духам предков, главным образом имеющие аграрную направленность и по времени проведения совпадающие с циклом сельскохозяйственных работ. Перечислим основные из них: *аван-сари* — «овинное пиво», знаменующее завершение сельскохозяйственного года; *сара-чүклени* — «жертвенное пиво», проводимое перед Рождеством Христовым по завершении уборки хлебов с гумен⁴⁷; *автан-сари* — «петушиное пиво» — частные семейные поминки, проводившиеся в ноябре и получившие свое название от обычая закалывать в этот день петуха — *автан*⁴⁸; *кёр-сари* — «осеннее пиво» — моление духам предков при участии соседей и родственников⁴⁹.

Хотя в процессе *хёр-сари* не проводились специальные моления богам, возможно предположить, что на более ранних исторических этапах они существовали. Обычай «креститься на икону» перед началом пира мог заменить

благодарственную молитву богам и духам предков. Обычай же низовых чувашей закалывать на хёр-сѧри петуха в честь музыканта (ср. с поминками на автан-сѧри), отразившийся в песне, мог ранее бытовать как семейное или общественное жертвоприношение: «Устроим мы девичий пир, заколем красного петуха, кишки и печенку его предложим музыканту»⁵⁰.

В обрядовой жизни чувашей были известны женские моления, посвященные специально «матери бога» — *Турђ амѧше*, во время которых «в жертву» приносилось свежее пиво, каша — *пѧтѧ*, пресные лепешки — *юсман*, *пашалу*⁵¹. К числу аналогичных ритуалов можно отнести и зафиксированный у татар восточных районов Закамья обряд жертвоприношения гуся и устройство общественной трапезы в честь женского божества *Анабыз ѧвага* (мать Ева)⁵², справлявшиеся раньше исключительно женщинами. В этом же ряду находятся и сходные с хёр-сѧри женские осенние помочи *каз-амѧсе* («гусиная помочь»), организуемые в татарских селениях для обработки заколотых гусей. В прошлом они имели чисто женский характер, а впоследствии получили широкое распространение как молодежный праздник с участием парней и гармониста. Этот вид помочей в некоторых районах проживания приуральских татар сохранился до настоящего времени⁵³. У татар-кряшен Чистопольского р-на с. Чура-Батырово подобный девичий праздник зафиксирован под названием *кызлар-эчкене*. О древности такого рода праздников и молодежных гуляний свидетельствует и топонимика: известны многочисленные места, главным образом городища булгарского времени, под названиями *Кызтауы*, *Кызкаласы* — «Девичья гора», «Девичий город». Не исключено, что в прошлом именно здесь проводились женские жертвоприношения и трапезы, посвященные женским божествам⁵⁴. Для сравнения можно привести параллели из топонимики славянского мира: многочисленные Девичьи горы в Чехии и Словакии, на Балканах, около Смоленска, в Триполье (к югу от Киева) и в других регионах России. Географические названия таких «гор», возможно, также возникли в связи с культом женского божества плодородия⁵⁵.

Среди некоторых групп татар-кряшен бытовал наиболее близкий по содержанию к хёр-сѧри девичий пир — *кызлар-коне* (букв. «девичий день»). Праздник проходил осенью, после окончания полевых работ, в каждом доме, где была совершеннолетняя девушка. Для кряшенского девичьего пира характерны особые песни — *кызлар-койе* («девичьи песни»):

Пройдем мы по улицам, пройдем,
Пусть смотрят на нас, посмотрятся.
Мы не вечно будем жить здесь⁵⁶.

Сходный праздник татар-кряшен в д. Ташкирмень Лаишевского р-на известен под названием *такыйа-бѧйрѧме* («праздник такийи») и был в прошлом связан с ритуалом надевания девичьего головного убора *тахыи* — символа перехода в девичью группу. Такие девичьи праздники бытовали вплоть до начала XX в. и у марийского народа⁵⁷.

Близкими по смысловой и функциональной значимости можно считать девичьи посиделки различного рода, распространенные у всех народов региона, но различавшиеся названиями и этнорегиональной окраской. Чувашские *олахи* проводились осенью—зимой, их участниками были либо однопоселенские девушки и парни, либо исключительно девушки-соседки; на посиделках исполнялись песни, рассказывались сказки, большей частью эротического характера. Эти девичьи собрания способствовали во многом встречам, знакомству молодежи, выбору будущих супругов. Татарские *аулак-ой* и башкирские *аулак* и *урнаш*

собирались в домах, где были взрослые девушки, и проводились в том же духе: песни, пляски, игры; мужчины на них не допускались.

Аналогии девичьим праздникам народов Поволжья и Приуралья имеются у народов Средней Азии и Казахстана: совместные женские трапезы киргизов — *баштан*, *баштан-бай* («повяжи голову, богатый человек») или женские объединения узбеков Южного Хорезма и таджиков долины Хуф⁵⁸. Такие параллели являются свидетельством общих этногенетических истоков, процессов этнокультурного взаимодействия на ранних этапах этнической истории этих народов. Они дополняются и сходством структуры фольклорно-жанровых систем у народов, в первую очередь, — Урало-Поволжской области⁵⁹. Наибольшие совпадения обнаруживаются в архаической части музыкальной системы чувашей и татар-*кряшен*, в частности, — в песенной традиции календарных и семейно-бытовых обрядов⁶⁰.

Традиция проведения «девичьих пиров» у татар-*кряшен* и чувашей отличалась большей целостностью, сохранностью и сходством по сравнению с другими народами и этнографическими группами Урало-Поволжского региона. Причиной этому может быть не только этногенетическая и территориальная близость, но и слабость влияния мусульманской религии. Известно также, что наибольшее распространение молодежные праздники у групп татар имели преимущественно в среде беднейших семей, жизнь которых не была пронизана сильным религиозным фанатизмом. Ряд обрядовых элементов татарских праздников, сходных с *хёр-сәри*, инкорпорировался в новогодний праздничный комплекс *нардуган*, общие архаичные корни с *хёр-сәри* имели различного рода женские собрания типа помочей, посиделок. Среди групп приуральских татар, находящихся в отрыве от основного массива татарского населения и потому более свободных от влияния ислама, молодежные праздники были повсеместными и идентичными праздникам татар-*кряшен*. Подобные аналогии предполагают общетюркскую основу девичьих праздников. На утрате самостоятельного бытования праздника и слиянии его с новогодним комплексом в группе верховых чувашей (*вирыял*), видимо, сказалось этнокультурное взаимодействие с русским православным населением и финно-угорскими этническими компонентами.

Итак, функциональный смысл праздника *хёр-сәри* состоял в закреплении и статуса группы взрослых девушек и ее субординации по отношению к другим взрослым социальным группам общины. Время проведения *хёр-сәри* (осень—зима) характеризует праздник как начальный этап в цикле предшествующих браку молодежных встреч, увеселений, игр, продолжающихся в течение всего весеннего периода в хороводах, гуляньях *хёр-пукхи* («девичьи сборища») и завершающихся «месяцем невест» — *хёр-уйăхĕ* (июнь—начало июля), в ходе которого справлялись свадьбы.

¹ Денисова Н. П. Семья в обычном праве чувашей // Вопросы материальной и духовной культуры чувашского народа. Чебоксары, 1986. С. 112—140; Она же. Обычное право чувашской крестьянской общины // Этнография чувашского крестьянства. Чебоксары, 1987. С. 76—100; Иванов В. П., Фокин П. П. Семья у чувашей. Чебоксары, 1991; Чуваши. Этнографическое исследование. Ч. 2. Чебоксары, 1970.

² Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; Байбурун А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257—265; Байбурун А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990.

³ Золотницкий Н. И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875 (далее: Золотницкий). Приложение XIII. С. 227.

- ⁴ Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. СПб., 1791. С. 67; Магницкий В. К. Из быта чуваш Казанской губернии // ЭО. Кн. 18. М., 1893. С. 136; Бернштам Т. А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы... С. 234—235.
- ⁵ Магницкий В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881 (далее: Магницкий). С. 235.
- ⁶ Тимофеев Г. Т. Тӓхӓрӓл. Чебоксары, 1972 (далее: Тимофеев). С. 203.
- ⁷ Денисова Н. П. Зимние и весенние календарные праздники чувашских крестьян (XIX—нач. XX в.) // Исследования по чувашскому фольклору. Чебоксары, 1984. С. 145—146.
- ⁸ Золотницкий. С. 233.
- ⁹ Тимофеев. С. 205.
- ¹⁰ Золотницкий. С. 227.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Комиссаров Г. И. Чуваш Казанского Заволжья // ОАИиЭ при Казанском университете. Т. 17. Вып. 5. Казань, 1911 (далее: Комиссаров). С. 393.
- ¹³ Тимофеев. С. 203.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Вып. 17. Чебоксары, 1950 (далее: Ашмарин). С. 37.
- ¹⁶ Комиссаров. С. 391—392.
- ¹⁷ Егоров Н. И. Чувашские праздники и обряды. Чебоксары, 1991. С. 5.
- ¹⁸ Магницкий. С. 235.
- ¹⁹ Тимофеев. С. 203.
- ²⁰ Золотницкий. С. 228.
- ²¹ Там же. С. 229—230.
- ²² Там же. С. 230.
- ²³ Там же. С. 215—216.
- ²⁴ Там же. С. 230.
- ²⁵ Ашмарин. С. 37.
- ²⁶ Этническая культура чувашей: Вопросы генезиса и эволюции / Сб. ст. Чебоксары, 1990. С. 76.
- ²⁷ Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ. Становление жанра. СПб., 1995. С. 10.
- ²⁸ Золотницкий. С. 120.
- ²⁹ Там же. С. 134.
- ³⁰ Там же. С. 232.
- ³¹ Там же. С. 235.
- ³² Тимофеев. С. 213—214.
- ³³ Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969. С. 142—143.
- ³⁴ Тимофеев. С. 140.
- ³⁵ Очерки истории культуры дореволюционной Чувашии / Под ред. Н. Е. Егорова. Чебоксары, 1985. С. 85.
- ³⁶ Тимофеев. С. 203.
- ³⁷ Очерки истории... С. 86.
- ³⁸ Магницкий. С. 135—137.
- ³⁹ Тимофеев. С. 203.
- ⁴⁰ Ашмарин. С. 38.
- ⁴¹ Золотницкий. С. 242.
- ⁴² Этническая история и культура чувашей Поволжья и Приуралья / Редкол.: В. П. Иванов и др. Чебоксары, 1993. С. 196.
- ⁴³ Ашмарин. С. 37.
- ⁴⁴ Осипов А. А. Музыкальное действие свадебного церемониала в доме невесты у чувашей вирыял // Чувашское искусство: Вопросы теории и истории. Вып. 1. Чебоксары, 1994. С. 115.

- ⁴⁵ Очерки истории... С. 86.
- ⁴⁶ Этническая история и культура... С. 45.
- ⁴⁷ *Магницкий*. С. 56.
- ⁴⁸ Там же. С. 179.
- ⁴⁹ Там же. С. 57.
- ⁵⁰ *Золотницкий*. С. 228.
- ⁵¹ Вопросы традиционной духовной культуры чувашей / Сб. ст. Чебоксары, 1989. С. 28.
- ⁵² Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н. И. Воробьев и Г. М. Хисамутдинов. М., 1967. С. 371.
- ⁵³ Там же. С. 308—309.
- ⁵⁴ Там же. С. 371.
- ⁵⁵ *Мурзаев Э. М.* Топонимика и география. М., 1995. С. 28.
- ⁵⁶ *Баязитова Ф. С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986. С. 181.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Симаков Г. Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX—начале XX в. Л., 1984. С. 169.
- ⁵⁹ *Кондратьев М. Г.* О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях // Из наследия художественной культуры Чувашии. Чебоксары, 1991. С. 40.
- ⁶⁰ Этническая история и культура... С. 261.